



Fe-razón, sabiduría y virtudes en el pensamiento de Nicolás de Cusa: el aporte de Jasper Hopkins

Autor:

Paula Pico Estrada

Revista:

Patristica et Mediævalia

2008, 29, 53-62



Artículo



FE-RAZÓN, SABIDURÍA Y VIRTUDES EN EL PENSAMIENTO DE NICOLÁS DE CUSA: EL APORTE DE JASPER HOPKINS

PAULA PICO ESTRADA

Si bien la idea de hombre que recorre la obra de Nicolás de Cusa ha sido uno de los principales motivos del renovado interés que desde las primeras décadas del siglo XX despierta su pensamiento, en la mayor parte de los trabajos inspirados por este interés la atención de los investigadores se dirigió hacia la problemática gnoseológica¹. Siguen en esto al propio Nicolás, que desarrolla su concepción de hombre como imagen de Dios mediante analogías de proporción entre la fuerza creativa divina, puro operar creador de entidad, y la fuerza creativa humana, puro operar creador de conceptos. Pero aunque el pensador cusano considere al hombre como *secundus deus* en tanto creador de nociones, su obra no nos da motivo para reducir esas nociones al ámbito de la gnoseología. Por el contrario, la dimensión ética es central a su visión antropológica. Para Nicolás, el ser humano tiene un deseo innato de felicidad que sólo puede ser colmado por el conocimiento de la verdad. Esa verdad, de la que el intelecto humano es imagen, es Dios. Por lo tanto, el proceso de conocimiento es también un proceso de perfeccionamiento moral. La verdad se identifica para Nicolás de Cusa con el bien y, consiguientemente, el criterio connatural a la mente que la guía hacia lo verdadero posee una modalidad afectiva, que por su propio peso amoroso tiende a conducir al hombre hacia lo bueno.

Cuando el interés del lector se desplaza hacia los aspectos éticos de la filosofía de Nicolás de Cusa, pronto se advierte que el Cusano no tematizó esta cuestión de manera explícita. El motivo es que la problemática ética se encuentra entrelazada con la gnoseológica: el conocimiento del mundo y el conocimiento de sí son las dos caras de un único recorrido, aquel por medio del cual el hombre se dirige hacia su fin natural, acrecentando su semejanza con Dios. Por lo tanto, la investigación de los temas éticos del pensamiento cusano no puede soslayar un encuentro con su teoría del conocimiento. Lo que no implica detenerse en ella en tanto tal, sino por el contrario profundizarla para desplegar sus alcances. Este trabajo no ha sido realizado de manera exhaustiva², pero las posibilidades de desarrollo que encierra se pueden advertir

¹ Ver al respecto el capítulo "*Storia de la critica*" en G. Santinello, *Introduzione a Niccolò Cusano*, Editori Laterza, Bari, 1987², pp. 143-177; y el capítulo "Efectos" en Kurt Flasch, *Nicolás de Cusa (Nicolaus Cusanus)*, München, 2001), traducción de Constantino Ruiz-Garrido, Herder, Barcelona, 2003, pp. 205-236. Ambos autores subrayan la importancia de la crítica neokantiana en el resurgimiento de la atención hacia el pensamiento cusano. Flasch lo atribuye "al interés neokantiano por el problema del conocimiento" (p. 228) y Santinello resume en una frase la tesis de Cassirer sobre el Cusano: "*Il carattere dell'infinità è passato dall'oggetto della conoscenza alla funzione della conoscenza*". Entre los exegetas contemporáneos Flasch destaca a Hans-Georg Gadamer y su investigación del rol creador (de lenguaje) del espíritu humano, y a los biólogos y filósofos de la naturaleza que retoman las ideas cusanas sobre el cosmos.

² La colección más importante de artículos sobre el tema es *Sein und Sollen. Die Ethik des Nikolaus von Kues*, actas de un simposio acerca de la ética en el pensamiento cusano organizado por la Cusanus-Gesellschaft. Tuvo lugar en Trier en octubre de 1998

en varios de los artículos del investigador estadounidense Jasper Hopkins. Doctorado en la universidad de Harvard en 1963 y profesor de Filosofía en la universidad de Minnesota desde 1974, Jasper Hopkins es un reconocido especialista en la obra de Nicolás de Cusa y su más importante divulgador en el idioma inglés. A lo largo de los últimos treinta años ha ido volcando a esta lengua casi toda la obra del Cusano (el último libro es *Nicholas of Cusa's Early Sermons: 1430 - 1441*, Loveland, Colorado: Banning Press, 2003) y sus publicaciones incluyen en muchos casos la edición que el mismo Hopkins hizo del texto latino traducido³.

Con el fin de mostrar la interrelación entre ética y gnoseología en el pensamiento del Cusano tomaremos tres trabajos del profesor Hopkins⁴: "*Prolegomena to Nicholas of Cusa's Conception of the Relationship of Faith to Reason*", "*Nicholas of Cusa on Wisdom and Knowledge*"⁵ y "*The Virtues according to Nicholas of Cusa*". Expondremos de manera resumida la presentación que en ellos hace Hopkins de tres temáticas cristianas clásicas que Nicolás retoma, respectivamente: la relación fe-razón, la sabiduría y las virtudes. No es nuestra intención evaluar críticamente estos desarrollos del autor estadounidense, sino simplemente representarlos para luego señalar, en las conclusiones, los puntos en que, según creemos, el principio fundante de la gnoseología cusana muestra su aspecto afectivo-moral.

Fe y razón

Si bien Nicolás de Cusa no desarrolla de manera sistemática su postura con respecto a las relaciones entre fe y razón, a partir de una amplia lectura de la obra cusana el profesor Hopkins presenta, en su artículo "*Prolegomena to Nicholas of Cusa's Conception of the Relationship of Faith to Reason*", un resumen ordenado de la cuestión⁶. Comienza por diferenciar los tres sentidos que Nicolás da al término "*fides*". El primero es la creencia en la verdad de una proposición dada, creencia que se fundamenta en la autoridad que propuso la proposición⁷. En este sentido la fe es asentimiento y, en el caso del creyente cristiano, asentimiento a la verdad de las en-

y las conferencias allí reunidas testimonian explícitamente la escasez de fuentes secundarias para investigar el asunto.

³ La mayoría de las versiones en inglés que el profesor Hopkins hizo de los textos de Nicolás de Cusa se encuentran en su sitio web: www.cla.umn.edu/sites/jhopkins. También están allí sus traducciones de la obra de Anselmo de Canterbury y varios artículos sobre autores y temas filosóficos.

⁴ Los tres trabajos se encuentran en el sitio web citado.

⁵ Versión en inglés de *Glaube und Vernunft im Denken des Nikolaus von Kues. Prolegomena zu einem Umriß seiner Auffassung*. Paulinus Verlag, Trier, 1996.

⁶ Introducción a *Nicholas of Cusa on Wisdom and Knowledge*. Banning Press, Minneapolis, 1996. El volumen contiene las traducciones al inglés de *Idiota de Sapientia I et II*, *Idiota de Mente*, *Idiota de Staticis Experimentis* y también del *Compendium*.

⁷ Versión en inglés de "*Die Tugenden in der Sicht des Nikolaus von Kues. Ihre Vielfalt, ihr Verhältnis untereinander und ihr Sein. Erbe und Neuanatz*", *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft*, 26 (2000), pp. 9-37.

⁸ Las referencias de Hopkins a los sermones de Nicolás de Cusa remiten a la edición de París de 1514, exceptuando las de los sermones 1 a 48, que remiten a la edición crítica de la obra completa de Nicolás realizada por la Academia de Heidelberg (*Nicolai de Cusa Opera Omnia*, Felix Meiner Verlag, Leipzig-Hamburg). Dado que en la actualidad ésta se ha completado y la numeración que da Hopkins coincide con la de Heidelberg, optamos por dejar simplemente la referencia al número de *Sermo*.

⁹ Hopkins cita el *Sermo* 189 de Nicolás, quien a su vez cita a san Agustín: "*Credere igitur, ut ait Augustinus de praedestinatione sanctorum, est cum assensione cogitare*".

señanzas de Cristo, de las Escrituras y de la Iglesia. Esta primera acepción encierra a su vez una distinción, la que existe entre el acto de creer y el objeto de la creencia. Mientras que el acto de creer es lo que Hopkins llama "fe proposicional", el objeto de creencia es lo que Nicolás llama, en el sermón 4, "*fidei articulus*". El segundo significado que tiene el término "fe" para el Cusano es el de fe salvífica. Si bien supone como condición el asentimiento a una proposición dada, implica un compromiso amoroso sin el cual el asentimiento que lo precede estaría muerto. Es la fe en tanto *fiducia*, en tanto confianza esperanzada, la conversión esencial para la salvación del creyente¹⁰. Por último, Nicolás también llama "fe" al sistema de dogmas que define a una religión determinada (por ejemplo, en el sermón 4, "*fides catholica*"). A las tres acepciones o niveles del término "fe" el profesor Hopkins agrega los dos grados de significación que el concepto de "razón" tiene en este contexto¹¹. En el primer caso, "razón" refiere a las razones suficientes para probar y demostrar. En el segundo, a las razones que no son suficientes para probar y demostrar sino que sirven sólo para proveer una base o fundamento racional a una creencia. Nicolás de Cusa, sostiene Hopkins, considera que la creencia religiosa no es asunto de prueba sino de convicción.

Consecuentemente, la creencia en la existencia de Dios no está para Nicolás sujeta a una prueba filosófica formal, aunque sí considere que existen muchas razones que la respaldan y muestran su razonabilidad. Los dos tipos de argumentación con que el Cusano señala la necesidad de la existencia de Dios no son entonces para Hopkins diferentes intentos de una demostración racional sino diferentes propuestas acerca de cómo concebir a Dios de manera simbólica. Da dos ejemplos modelo. Uno es el discurso sobre la contingencia del mundo, la cual señala en dirección de un ser necesario *a se*¹². El otro tipo de consideración es la que aparece paradigmáticamente en *De Sapientia II*¹³, donde Nicolás sostiene que la pregunta sobre la existencia de Dios ya presupone la existencia de Dios. Ambos ejemplos mostrarían que la creencia en la existencia de Dios es razonable (o tiene un fundamento racional). En efecto, la contingencia tanto de lo dado a la experiencia humana (el mundo natural) como la de lo construido por el hombre (el lenguaje) supone un principio no principiado que la haga posible y le dé sentido. Pero la aceptación de la validez de una reflexión filosófica de esta clase no conlleva necesariamente la conversión religiosa, no es el objeto de creencia de la fe salvífica. En este ulterior sentido, la "fe de toda fe" es para Nicolás de Cusa que Jesús es el Hijo de Dios y fue crucificado¹⁴.

Aunque no estén sujetos a la prueba de una demostración racional, los principios revelados de la fe cristiana nunca son irracionales. Sin embargo, a veces contradicen las evidencias empíricas. La paradoja de la fe consiste en que es razonable creer en aquello que la razón nos dice que es irracional creer: es razonable creer que hay una verdad que excede al alcance de la razón. Sin embargo, aunque la fe tenga prioridad sobre la razón, lo que no se conoce no se ama. Por lo tanto, algún conocimien-

¹⁰ Hopkins refiere a *De Visione Dei*, c. 17, n. 79, *De docta ignorantia III*, c. 11, n. 250 y a *Sermo 54* (p. II, 48^a) como pasajes en los que "fe" aparece dicha en este sentido. Seguimos la forma de citar de Hopkins (título de la obra, número de capítulo, número de párrafo) y no la adoptada, por ejemplo, en *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft* (título de la obra seguido por número de volumen de la edición de la Academia de Heidelberg y número de párrafo).

¹¹ Hopkins señala que la distinción cusana entre "razón" e "intelecto" no interviene en la cuestión de la fe y la razón, porque en este caso Nicolás usa los términos de manera no técnica y según la convencional acepción teológica.

¹² Hopkins remite al *Sermo 187*. Este tipo de argumentación se encuentra también en los primeros párrafos de *De docta ignorantia II*.

¹³ *De Sapientia II* (30:5-7).

¹⁴ Hopkins cita el *Sermo 245*.

to o razonamiento precede al acto salvífico de fe. Pero una vez encendida, la fe tiene prioridad sobre la razón, de manera tal que cuando la autoridad y la razón parecen estar en conflicto, el creyente sigue creyendo en la esperanza de comprender mejor. La fe guía pues al entendimiento en aquellos casos en los que el humano debe creer para entender¹⁵.

Si bien Nicolás de Cusa destaca así los límites de la fuerza natural de la mente humana, también subraya sus alcances. Es cierto que Dios se revela al hombre “por sobre todo entendimiento por medio de Cristo en la luz de la fe y de la gracia” pero también lo hace “en la luz natural por medio de la inclinación del hombre interior”¹⁶. Para el Cusano, por naturaleza todos los hombres desean la sabiduría y, al desearla, suponen que existe. Dado que esta sabiduría es Dios, su pregustación supone ya en cierta medida la revelación de la existencia de Dios. Eso no significa que la búsqueda racional de la sabiduría, sin el concurso de la fe en la revelación por medio de Cristo, resulte en la salvación. Desde un punto de vista gnoseológico, esto equivale a decir que sin el concurso de la fe, la búsqueda impulsada por la tendencia natural de la razón no resulta en la aprehensión de la verdad. Nicolás considera que la caída ha distorsionado las facultades cognoscitivas del hombre. En palabras de Hopkins: reconoce el efecto cognoscitivo (“noetic”) del pecado¹⁷. Y como este efecto aflige tanto a la dimensión especulativo-intelectual como a la moral, la fe es esencial para llegar a la verdad en ambos planos¹⁸. Si la verdad es Dios y Dios es único, la verdad es una sola. La inclinación natural del hombre hacia ella está sujeta, en el hombre caído, a la influencia distorsionante de las pasiones. Por lo tanto, concluye Hopkins, no sólo la creencia religiosa sino el pensar filosófico requiere de la gracia divina. El objeto de ambos es el mismo: la sabiduría.

Sabiduría

El profesor Hopkins comienza la introducción a su versión inglesa de los *Idiotae Libri* –serie de cuatro diálogos en la que Nicolás de Cusa desarrolla su concepción de las vinculaciones entre mente humana y verdad¹⁹– con un breve resumen de lo que la noción de “sabiduría” significó para Platón, Aristóteles, Agustín de Hipona y Santo Tomás. Para el primero, la *sofía* era una *areté*, una excelencia moral, y el filósofo o amante de la sabiduría era sobre todo un hombre deseoso de conocer al Bien. Esta búsqueda del Bien posee una dimensión contemplativa y otra no contemplativa, por lo cual Platón, en la presentación de Hopkins, caracteriza al filósofo como alguien dado

¹⁵ “El entendimiento despliega el contenido de la fe en la medida en que el entendimiento es la recompensa a la fe”, escribe Hopkins y es en este sentido que él interpreta la aserción de Nicolás de Cusa en el párrafo 244 de *De docta ignorantia III* que el entendimiento es el despliegue de la fe (*intellectus explicatio fidei*).

¹⁶ *Sermo* 258: “*Haec sic dixerim pro intellectu eius quod Deus revelatur nobis dupliciter, super omnem intellectum per Christum in lumine fidei et gratiae, et lumine naturae per inclinationem interioris hominis, scilicet lumine naturae positivae, tamquam Deus sit vita, lux, bonitas etc.*”.

¹⁷ Hopkins cita el *Sermo* 7 ...: “*The soul that sins ‘perdit nitorem divini luminis et decorem gratiae’*” (5:5-6). “[...] *omne peccatum est inordinatio mentis [...]*” (17:7). “*Propter enim repugnantiam sensualitatis et rationis [...]*” (17:38-39). “*Ex pugna voluntatis et rationis [...]*” (18:31). Hopkins remite también al *Sermo* 272.

¹⁸ En la concepción cusana, la verdad permanece siempre inalcanzable para el hombre, incluso por medio del concurso de la fe. Es que ningún humano –excepto Jesús– posee una fe perfecta.

¹⁹ Cfr. n. 6.

a reflexionar acerca de la eterna Forma del Bien y también como a alguien que sabe comportarse correctamente²⁰. De Aristóteles, el investigador estadounidense destaca la diferenciación entre virtudes dianoéticas ("*intellectual virtues*") y virtudes éticas ("*moral virtues*"). Y si bien para determinar el medio entre el exceso y el defecto moral (hábito en el que reside la virtud ética) es necesaria la *frónesis* o sabiduría práctica (virtud dianoética), la posesión de ésta no depende de la sabiduría teórica o *sofia*, virtud dianoética que consiste en el conocimiento de los primeros principios y causas. Luego el profesor Hopkins refiere al pensamiento de san Agustín, cuya concepción de sabiduría (*sapientia*) combina la tradición clásica, recibida sobre todo por medio de la lectura de Cicerón, con la bíblica. Además de la noción de que la sabiduría es el conocimiento de las cosas divinas y humanas que pertenecen a la vida feliz, Hopkins señala los aportes específicamente cristianos: la felicidad del hombre consiste en la búsqueda permanente de este conocimiento; la beatitud de Dios consiste en su posesión; Dios es su propia sabiduría, porque ésta se identifica con la segunda persona de la Trinidad; la sabiduría humana reside en la contemplación de Dios; su grado más elevado es un don divino; vuelve humilde al que la posee; y tiene como requisito necesario una vida vivida sabiamente en imitación de la vida de Cristo —quien, como ya fue dicho, es la sabiduría de Dios²¹. Estos puntos reaparecen en el tratamiento que santo Tomás hace del tema, quien además, como Aristóteles, distingue entre la virtud contemplativa o especulativa (*sofia: sapientia*) y la práctica (*frónesis: prudentia*). La prudencia se refiere a las cosas humanas y la sabiduría *simpliciter* se refiere a la causa suprema²².

Aunque el autor de la introducción no establezca un vínculo explícito entre las anteriores concepciones de "sabiduría" y la de Nicolás de Cusa, las influencias —y diferencias— se desprenden de la recapitulación hecha por Hopkins del desarrollo cusano del tema en *De Sapientia I*. La sabiduría, que no se aprende de los libros sino que comienza con el humilde reconocimiento de que no se sabe nada, está disponible para todos aquellos que oigan su llamado. Y cada ser humano tiene una capacidad natural de asombro que le permite oírlo y un criterio innato del juicio que le permite responder a él. Pero al responder al llamado, siguiendo la inclinación natural a buscar la sabiduría, los humanos buscan en verdad (a sabiendas o no) a la Sabiduría Eterna, que es Dios, de la cual procede todo deseo intelectual. Él creó a la mente humana como imagen viva y natural de la Sabiduría eterna y esta imagen no descansa hasta encontrar reposo en su Ejemplar. La sabiduría, por lo tanto, es el alimento que sostiene la vida del intelecto. Al ser libre, el hombre puede elegir entre perseguirla o volverse contra su inclinación natural. Cuanto más elige la búsqueda, más colmado está del deseo de continuarla. Si en cambio decide rechazar el llamado de la sabiduría, queda expuesto a una frustración permanente: la frustración de ser de naturaleza intelectual y no entender.

Su condición de alimento natural del intelecto se revela en su nombre. La *sapientia* es "*sapida scientia*", un conocimiento sabroso que es también pregustación de una posible y mejor aprehensión futura de la Sabiduría eterna. Pero aunque el llamado a perseguir la sabiduría está al alcance de todos, ningún hombre puede llegar a ser tan sabio como para alcanzar un conocimiento acabado de la naturaleza de la Sabiduría eterna. Más bien, la sabiduría suprema consiste para el hombre en saber que lo inalcanzable se alcanza de manera inalcanzable. Esto quiere decir que la mente humana, que es imagen, sólo puede alcanzar, por medio del estudio de su propia naturaleza, una semejanza simbólica del Ejemplar.

²⁰ Hopkins remite a gran parte del desarrollo de *Protágoras*, a la pregunta del *Menón* acerca de si la virtud es o no enseñable, a *República* 6 (486A) y a *Fedro* 278D.

²¹ Hopkins refiere aquí a *Contra Academicos* I.8.23 y largamente a *De Trinitate*, especialmente los libros XII y XV.

²² *Summa Theologica* II-II.47.2.ad 1. También *Summa Theologica* II-II.45.3c.

Con respecto a los antecedentes clásicos reseñados por Hopkins, es evidente la permanencia en la concepción cusana de los motivos cristianos que aparecen en el pensamiento de san Agustín y de santo Tomás. De allí se desprende también el parentesco con Platón, pues si para el cristianismo la sabiduría suprema es Dios, lo bueno y lo verdadero coinciden y el buscador de sabiduría es a la vez un hombre que obra correctamente (o intenta hacerlo). Para Nicolás el ser humano es sabio en tanto se asemeja a o participa del bien. La diferencia entonces entre su concepción y la breve presentación hecha por Hopkins de la ética aristotélica residiría en que (a) para el Cusano, si se poseyera la *sofia* no se podría no poseer proporcionalmente la *frónesis*; (b) la *sofia* no puede poseerse por completo porque para Nicolás el primer principio es el Dios incognoscible. El profesor Hopkins no hace sin embargo ninguna mención al hecho de si Nicolás de Cusa distingue, como santo Tomás, entre *prudentia* y *sapientia*. Tampoco desarrolla, en la introducción que hemos tratado, la cuestión de si la sabiduría es o no para Nicolás una virtud. Pero como veremos de inmediato, la visión del Cusano acerca de las virtudes es fuertemente deudora de la tradición clásica y escolástica. Podemos anticipar por lo tanto que en su pensamiento existe el distinguo entre la *prudentia*, virtud cardinal, y la *sapientia*, virtud intelectual. Así como también entre la *sapientia* en tanto virtud y la *sapientia* en tanto don del Espíritu Santo.

Las virtudes

El tratamiento que Nicolás de Cusa hace del tema de las virtudes es objeto del artículo "*The virtues according to Nicholas of Cusa: Their Variety, Their Inter-relationship, and Their Ontological Status: Historical Antecedents and New Beginnings*". Allí Jasper Hopkins lleva a cabo un exhaustivo rastreo de los pasajes que acerca del tema aparecen en los sermones cusanos y los sistematiza de manera metódica. El resultado es una escrupulosa clasificación de su autoría, basada en las múltiples y no tan ordenadas menciones del Cusano, en la que Hopkins concluye que Nicolás de Cusa sigue la tendencia característica del pensamiento cristiano medieval al dividir a las virtudes en naturales y adventicias. Las primeras son las capacidades que todos los seres humanos tienen para adquirir virtudes morales, para aprender y para buscar la verdad. Las virtudes adventicias, a su vez, se dividen en adquiridas e infusas. Las adquiridas son las virtudes morales, en la medida en que pueden ser alcanzadas también por los no creyentes. Todas ellas se articulan sobre la base de las cuatro virtudes cardinales: *iustitia*, *prudentia*, *fortitudo* y *temperantia*. Las infusas son las virtudes teologales (*fides*, *spes*, *caritas*), dones de Dios al creyente. Y si bien ninguna virtud teologal puede ser adquirida, algunas de las virtudes morales sí pueden ser infusas. Acompañando a una larga tradición, Nicolás de Cusa diferencia de las virtudes morales a los siete dones del Espíritu Santo (*sapientia*, *intellectus*, *consilium*, *fortitudo*, *scientia*, *pietas* y *timor dei*); así es cómo la *sapientia* en tanto virtud no es el mismo tipo de sabiduría que el don divino²³. Por lo que respecta a las virtudes morales, Nicolás sigue a Plotino y a Macrobio²⁴ y las divide en *virtutes politicae*, *virtutes purgatoriae*, *virtutes purgati animi* y *virtutes exemplares*²⁵. Pero obviamente se aparta de estos autores paganos en que toda su especulación

²³ También diferencia a los dones del Espíritu Santo de las bienaventuranzas (*paupertas spiritus*, *mititas*, *luctus*, *esuries iustitiae*, *miserericordia*, *munditia cordis* y *pax*) y de los frutos del Espíritu Santo (*caritas*, *gaudium*, *pax*, *patientia*, *benignitas*, *bonitas*, *longanimitas*, *mansuetudo*, *fides*, *modestia*, *continentia* y *castitas*). Hopkins refiere a los sermones 5 y 10.

²⁴ *Enéadas* I. 2 y *Commentarius ex Cicerone in Somnium Scipionis* I.8.

²⁵ *Sermones* 10 y 7.

sobre las virtudes tiene un fundamento cristológico. La Forma y la Medida de las virtudes, la Virtud de las virtudes es para el Cusano Cristo, en quien todas las virtudes coinciden.

El esquema de Nicolás de Cusa en este caso es análogo al que aplicó tanto a la cuestión de la sabiduría como a la de la fe en su relación con la razón. El hombre tiene por naturaleza hacia un fin último y posee la aptitud para desarrollar su tendencia. El fin último es la verdad y la mente humana tiene un criterio innato que le permite distinguir lo falso de lo verdadero y reconocer *a priori* la validez de principios que le son evidentes, tales como "el todo es mayor que las partes" o "nada puede ser causa de sí mismo"²⁶. Y así como existen principios lógicos evidentes, también existen principios morales evidentes, como "Haz a los demás lo que quisieras que te hagan"²⁷ o "Debe elegirse el bien y rechazarse el mal"²⁸. Son principios, como también lo son los diez mandamientos²⁹ a los que cualquier mente sana adhiere: expresiones de la ley natural. La constitución humana, por lo tanto, está capacitada para reconocer lo virtuoso y para saber que al elegirlo elige el camino hacia su fin último; esto es, hacia su felicidad. Así, las cuatro virtudes cardinales son para Nicolás, como para la escolástica, las modificaciones que el alma humana opera sobre sus movimientos naturales: la templanza es la rectificación del movimiento concupiscente; el valor la del irascible; la prudencia la del racional y la justicia la de la voluntad o libertad³⁰.

De acuerdo a lo anterior dice Hopkins que la búsqueda de la virtud es para Nicolás de Cusa eudemonística: es la búsqueda de la verdadera felicidad y del fin último en el que reside la autorrealización del hombre. Ese fin último es el que en *De Sapientia I* llamó "Sabiduría" y en el *Sermo* 282 "Forma de las virtudes": el Lógos divino, que se encarnó en Cristo. En la medida en que el alma humana se conforma a Cristo, se conforma a las virtudes y, de manera recíproca, en tanto se conforma a las virtudes perfectas se conforma a Cristo. La perfección de las virtudes cívicas y morales no se alcanza sin embargo por medio del desarrollo de las capacidades naturales del alma, sino que reciben su excelencia del advenimiento de las virtudes teologales. De todos modos, el hombre no alcanza la conformación perfecta al fin último deseado. Según enseña la docta ignorancia, la mente humana no puede alcanzar el conocimiento de la Verdad tal como es en sí. La luz natural de las virtudes brilla en la mente humana, pero como un reflejo de la divina luz de la Virtud en sí, cuya *quidditas* es incomprensible para el hombre. Aquello que las virtudes son en sí mismas no puede por lo tanto ser nunca humanamente establecido ni realizado en la práctica.

Conclusiones

Las relaciones entre fe y razón; la sabiduría como virtud, como don y como nombre divino; y las virtudes son tópicos de la reflexión cristiana. Aparecen desde los primeros escritos patrísticos y los seguimos encontrando durante la primera mitad del siglo XV en la reflexión de Nicolás de Cusa. En sí, el tratamiento que de estas cuestiones hace el pensador alemán, para algunos un precursor de la modernidad, no se aparta de la tradición que lo precede. Sin embargo, creemos que no es tanto el contenido de ciertas fórmulas como el sentido que toman en el contexto en que aparecen lo que les da su especial atractivo para quien se interesa por el pensamiento de Ni-

²⁶ *Sermo* 40.

²⁷ *Compendium* 10 (34:1-4) y *Sermo* 51.

²⁸ *De Ludo Globi* I (58:6).

²⁹ *De Pace Fidei* 16 (59), *Sermo* 51.

³⁰ *Sermo* 248.

colás. Por un lado, la vinculación de cada uno de estos tres puntos con la doctrina cusana de la docta ignorancia les aporta una perspectiva característica de la antropología de Nicolás: la concepción del espíritu humano como movimiento u operar que se despliega en pos de su meta, en sí misma inalcanzable. Por el otro, los tres puntos ponen en evidencia la correlación entre los aspectos cognoscitivos y los ético-afectivos que a veces yace oculta en el pensamiento de Nicolás. A partir de la información seleccionada y analizada por el profesor Jasper Hopkins en los trabajos que hemos presentado, podemos concluir entonces que:

1. La fe, en tanto disposición natural en el hombre, es un elemento necesario al conocimiento filosófico. Para el Cusano, es razonable creer que hay una verdad que excede al alcance de la razón. Esta convicción, que Hopkins llama "la paradoja de la fe", no es sólo característica del creyente religioso sino también el fundamento de la gnoseología cusana. Para no caer en el escepticismo, la razón humana debe creer en que el principio lógico de identidad que la riges es un principio limitado que confina su accionar. Sólo puede comenzar a satisfacer su deseo de verdad cuando acepta que la oposición entre contrarios y contradictorios —o sea el discurso lógico— puede ser trascendido por un discurso simbólico que acepta la unión de los opuestos en el infinito.

2. Si bien la fe en el principio de unión de los contrarios no se identifica con la fe que salva, abrazarla es el primer paso de la persecución de la sabiduría. Y es un paso que modifica la disposición afectiva del ser humano, quien debe dejar de lado la creencia de que su mente todo lo puede. La humildad es pues requisito necesario para la búsqueda de la verdad, como lo es también un cuerpo puro y un alma que sea una límpida imagen de la Sabiduría³¹.

3. El campo donde se cultiva la sabiduría es el campo de las virtudes³². En otras palabras, el desarrollo de las virtudes —el perfeccionamiento moral— es un requisito necesario para progresar en la búsqueda de la verdad.

4. Si bien hay en el hombre una firme disposición natural hacia la sabiduría y hacia la vida virtuosa que conduce hacia ella, y esta disposición se enraiza en principios evidentes a su espíritu, este ordenamiento natural no le es suficiente para alcanzar el fin hacia el que tiende. La caída ha distorsionado la inclinación natural del hombre hacia la verdad, y tanto la fe como la especulación filosófica requieren de la gracia divina.

5. Ningún ser humano —excepto Jesús— posee la perfección del conocimiento, de la fe y de la virtud. La finitud de la mente, que es esencial a su condición de creatura, le impide por lo tanto alcanzar la verdad tal como ésta es en sí, ni por medio del intelecto, ni por medio de la fe, ni por medio de una vida virtuosa. Lejos de conducir al escepticismo, la realización de este límite es el comienzo de la sabiduría, recorrido amoroso en el cual el alma se lanza a la infinita especulación simbólica sobre lo infinito.

Las anteriores conclusiones no agotan las posibilidades de desarrollo que poseen los tres artículos de Jasper Hopkins aquí presentados. Con el fin de establecer un hilo conductor entre ellos, que se ajustase además al tema al que que buscábamos aproximarnos, hemos tenido que privilegiar algunas cuestiones y dejar de lado otras. Esta nota no intenta reproducir o resumir los artículos de Hopkins, sino partir de algunas investigaciones realizadas por él para poner de manifiesto aspectos del pensamiento de Nicolás de Cusa sobre los que se encuentra poca información en el idioma español. Y, más allá de las noticias de la filosofía cusana así obtenidas, queremos destacar tres rasgos característicos del trabajo que allí Hopkins lleva a cabo. Uno es la valiosa y esforzada tarea de recopilación de referencias dispersas en la obra de

³¹ *De Sapientia I*, 20.

³² *Ib.*

Nicolás, incluyendo a los sermones, que permite formarse una idea sobre la postura del Cusano acerca de una cuestión que él nunca desarrolló explícitamente. Tal es por ejemplo el caso de la fe y sus relaciones con la razón. El segundo es el acento teológico puesto en el armado de estos datos. Con la información que recopila, Hopkins construye esquemas de la filosofía de Nicolás que nunca eliden el fundamento cristológico. El tercero es un tratamiento de las cuestiones así reseñadas al que se podría describir como más expositivo que problematizante. El profesor Hopkins tiende a presentar los contenidos por él descubiertos o localizados antes que a interpe- larlos. Su actitud parecería ser deliberada, resultado de una elección. Frente a ciertas críticas de inconsistencia hechas al pensamiento del Cusano³³, Hopkins elige recorrer la obra de Nicolás para mostrar justamente su cohesión interna.

Sin embargo, que las cuestiones cusanas presentadas en los artículos de Hopkins no se encuentren allí problematizadas no significa que éstos cierren las puertas a una ulterior indagación filosófica de cada tema. Concluiremos con un ejemplo posible. Se podría partir de la idea del Cusano, expresada por Hopkins, de que la creencia religiosa no es asunto de prueba, sino de convicción. Esta afirmación podría ampliarse para que incluyese el ejercicio del pensar en sí mismo: siempre se parte de un supuesto, y sobre esta convicción se construye toda especulación. Creemos que esta paráfrasis secularizada, por decirlo así, de la noción de fe del Cusano, podría ser defendida en tanto que el mismo Nicolás hace lo opuesto cuando en el capítulo 11 de *De docta ignorantia III* describe a la fe. Allí, en efecto, cristianiza la noción pagana de "primeros principios". Los antiguos, dice, consideran a la fe el inicio del entendimiento porque todo conocer presupone primeros principios que sólo son aprehendidos por medio de la fe. Por lo tanto, todo el que quiera ascender en una disciplina debe necesariamente creer en aquello sin lo cual no podría ascender³⁴. Consideramos que esta posible línea de investigación muestra una faceta puramente filosófica de una categoría teológica, la fe. El hecho de que los fundamentos cristianos del pensamiento de Nicolás de Cusa no obstruyan la perspectiva de diversas interpretaciones es particularmente rico para el interesado en la dimensión ética de su filosofía. Aunque desde ningún punto de vista podría sostenerse que Nicolás bosqueje las bases de una ética autónoma, hay que tener presente que su pensamiento tampoco favorece la instauración de una ética normativa o dogmática. Ningún ser humano puede poseer la verdad tal como es en sí, y este principio, que rige la teoría cusana del conocimiento, puede fecundar también el territorio del obrar humano.

ABSTRACT

According to Nicholas of Cusa, the human mind is an image of Truth with a natural inclination towards its Exemplar. Although contemporary research has stressed the modern aspects of Cusanus' theory of knowledge, its affective and moral

³³ Por ejemplo, toda la primera mitad de *Prolegomena to Nicholas of Cusa's conception of the relationship of Faith to Reason* está dedicada a exponer (y luego rebatir) las posibles objeciones a la hipótesis de que en Nicolás de Cusa existe una visión coherente de las relaciones entre fe y razón. Estas posibles objeciones se nutren de diversas críticas a la filosofía cusana que Hopkins recoge.

³⁴ *De docta ignorantia III*, c. 11, n. 244: "Majores nostri omnes concordanter asserunt fidem initium esse intellectus. In omni enim facultate quaedam praesupponuntur ut principia prima, quae sola fide apprehenduntur, ex quibus intelligentia tractandorum elicitur. Omnem enim ascendere volentem ad doctrinam credere necesse est hiis, sine quibus ascendere nequit. Ait enim Jsaías: 'Nisi credideritis, non intelligetis'. Fides igitur est in se compicans omne intelligibile. Intellectus autem est fidei explicatio".

dimension shouldn't be forgotten. The present article sums up three essays written by the American researcher Jasper Hopkins (PhD Harvard 1963): "*Prolegomena to Nicholas of Cusa's Conception of the Relationship of Faith to Reason*", "*Nicholas of Cusa on Wisdom and Knowledge*" and "*The Virtues according to Nicholas of Cusa*". We believe that Professor Hopkins' review of these subjects shows in each case the necessary inter-relationship that exists between the ethical and the cognitive facets of the human's mind search for truth. We therefore underline these points in our conclusions.